

贈与としての正義——西欧の正義論とルター——

江口再起

はじめに

「神の正義こそが救いの原因である」⁽¹⁾。この言葉はルターの代表的な初期の聖書講義の一つ『ローマ書講義』(一五—一六一年)の中の一節である。「神の正義(iustitia Dei)」こそが、ルターの根本問題であった。彼は若き日の実存的な信仰の葛藤(それを「塔の体験」という)を通して後年の宗教改革者になっていくのだが、その間の事情を晩年、『ラテン語著作全集第一巻への自序』の中で、それが「神の正義」をめぐる葛藤であったと告白している。「今まで私が神の正義という語をばげしく憎んでいただけに、今やこの語を最もすばらしい言葉として誇る愛も大きかった」⁽²⁾。

まさに「神の正義」こそが、宗教改革という西欧世界の大変動をつくりだしていった、と言ってもよいのである。いや、ルターを持ち出すまでもなく、実に正義をめぐる格闘こそが西欧世界の、そして今や世界全体の歴史そのものと言ってもよい。二〇〇一年九月十一日の同時多発テロ以降イラク戦争へ至るアメリカ大統領ブッシュの、あの異常なまでの「正義」の強調がそのことを物語っている。いったい正義とは何か。

正義という漢字を考えてみれば、「正」はもともと攻めて征服するという意味である。そして「義」は羊をのこぎり(我)できり、いけにえにすることを意味した⁽³⁾。つまり正義という言葉は政治と宗教にまたがる概念である。政治的社会的事象にも、また倫理的な事柄にも更にまた救済に関わる事柄においても、それらの事柄のいわば基底には、共通

して「正義」、「正しい」といわれる概念が一本、貫き通っているのである。西欧語で正義といえば、ギリシア語で *dikaiosynē*、ラテン語で *justitia*、英語で *justice*、ドイツ語で *Gerechtigkeit* である。一口で正義といっても、これらの西欧語はとも含みの多い内容をもち「正義」とも「法」とも場合によっては「権利」とも言い換えることができる。⁽⁴⁾ いったい正義とは何か。本論考では、西欧の正義をめぐる考え方を、その源泉まで溯って、とりわけまたルターとの関連の中で探っていくこととする。(なお“*Justitia Dei*”は宗教・神学の文脈では「神の義」と翻訳表記されるのがふつうだが、本論考では「人の正義」とそろえて考察するので、「神の正義」と表記する)。

1. 各人に彼のものを—アリストテレスの分配的正義

(1) アリストテレスからローマ法へ

西欧における正義の概念はどこからやってきて、どのように形成されたのか。源泉の一つはギリシアであろう。アリストテレスの分配的正義 (*to dianematikon dikaion, iustitia distributiva*) である。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の中で、次のように語っている。「正義の性向は他人に対する器量である」⁽⁵⁾。つまり、正義とは他者との関係の中で成立すると語っている。では、それはどんな関係なのか。彼は「不正が不平等であるとすれば、正しさは平等である」と言う。⁽⁶⁾ 平等こそが正義なのである。しかし、どのようにしたら正義の名に値する本当の平等が実現するのか。もちろん機械的、均一的な平等は本当の平等とは言えないだろう。アリストテレスはこう語る。「配分における正しさは、何らかの値打ちにしたがって定められなければならない、というのは誰もみな承認する原則である」⁽⁷⁾。つまり、正義とは分配によって他者との間に実現する平等のことであるが、その分配は均一的・機械的なそれではなく、それぞれに見合ったふさわしい形での分配でなければならぬ。これがアリストテレスの分配的正義である。そして、

この分配的正義こそが「正義の原形式」となったのである。⁽⁸⁾

この分配的正義を「各人に彼のものを (sum cuique)」と定式化したのは、キケローであった。⁽⁹⁾「各人に彼のものを分配すること、それが最高の正義である」⁽¹⁰⁾。そして、各人に彼のものを分配するという場合、この「分配する (ギリシア語で *nemin)*」の名詞形がギリシア語の *nomos* (法) という言葉になったのだ、とキケローは想像している (『法律について』⁽¹¹⁾)。ともあれこのようにして分配的正義こそがローマ法の骨格を形づくり、やがてヨーロッパ世界の正義の観念として根をおろしていったのである。ローマ法においては、まず三世紀の法学者ウルピアヌスが、そしてほぼ同じことを六世紀にはユスティニアヌスがその『法学提要 (Institutiones)』の冒頭で、正義の定式化として次のように記している。「正義とは、各人に彼のものを (sum cuique) 与えんとする恒常的で不断の意志である」⁽¹²⁾。

各人に彼に見合ったふさわしいものを分配すること、これが西欧の正義の一つの姿となる。一方の側だけを利したり、逆に単純に均一であったり、ではいけない。各人にそれぞれふさわしく調整された分配がなされなければならぬ。つまりバランスよき分配である。それゆえにギリシア神話では、正義の女神ディケー (ラテン名ではユスティティア) は、そのバランスを測るために片手に天秤を持っているのである。この正義の女神ディケーはヘシオドス (『神統記』) によれば、最高神ゼウスと掟を司さどるテミスの中に生まれた三姉妹の女神の一人である。(ちなみに残りの二人は、一人が平和の女神エイレーネーであり、もう一人は秩序の女神エウノミエーである)。ふさわしき分配をするために、この正義の女神ディケーは、外見や先入観によって一方のみを利することがないようにと目には目隠しをし、片手に天秤、もう片手に剣をもっている。まさにこのディケーの形象こそは分配、それも「各人に彼のものを」分配することとしての正義を象徴していると言えよう。

さて、短くまとめておこう。ギリシア、そしてローマにその源流の一つをもつ西欧において、正義とはアリストテ

レスそしてキケローへと引き継がれていった「分配としての正義」、つまり分配的正義なのである。それは「各人に彼のもの(suum cuique)」分配する正義である。

(2) 現代の正義論—功利主義・ロールズ・ボンヘッファー

さて、話は一足飛びに近現代に移る。と言うのは、ギリシア・ローマの後、西欧世界に決定的な影響を及ぼしたのはキリスト教であるが、そのキリスト教の正義論については次章で扱う。そこで、ここでは現代の正義論を考えたいが、功利主義こそが「現代正義論の〈原点〉の位置を占めている」⁽¹³⁾と言われる。

功利主義(utilitarianism)はイギリスの哲学者ベンサム(一七四八—一八三二年)によって「最大幸福の原理(the greatest happiness principle)」として確立されたが、その内容は「最大多数の最大幸福」こそが正義であるというのである。正確に言えば、「社会に帰属するすべての諸個人の満足を集計した純残高が最大となるよう、主要な社会制度が編成されている場合に、当該社会は正義にかなっている」⁽¹⁴⁾ということである。つまり、幸福の総和が最大であるように分配がなされた状態、これが功利主義のいう正義なのである。

「最大多数の最大幸福」。さて、この功利主義をどう評価、あるいは批判していくか。功利主義を厳しく批判したのはカントである。カントの場合、人間が自由な主体として扱われることが、端的に人間の義務(sollen)であり、正義である。「自分の人格のうちにも他の誰も的人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」(『人倫の形而上学の基礎づけ』⁽¹⁵⁾)。ところが功利主義では、正義(人間を自由な主体として扱うこと)が目的でなく、幸福(いかに満足を得るか)が目的となっている。結局は、幸福の総和が最大となることこそが目的なのである。これは正義とは言えない、とカントは批判するのであ

る。また現代の正義論を代表するジョン・ロールズは、功利主義は幸福の総和の最大値を問題にするものの、それがどのように分配されるのかが問われないし、実はそこにこそ正義の正義たる由縁があると、功利主義を批判する。

しかし、ロールズの正義論については後でもう少し詳しく論じるとして、ここでは現代の、インド生まれの経済・倫理学者アマルティア・センの功利主義批判についてふれておこう（「功利主義と効用主義」¹⁶）。センは功利主義の問題点として次の三点を挙げている。第一に、功利主義は「結果（帰結）主義」である。つまり、功利主義においては正義かどうかその動機や過程が吟味されることなく、結局のところ結果から判断されているのである。第二に、功利主義は「効用主義」である。つまり、正義かどうか関係者の主観的快、つまり効用の増加ということのみで判定されているのである。そして第三に、功利主義は「総和主義」である。すなわち、関係者が味わっている効用の総和で正義かどうか判別されるのである。結果主義、効用主義、総和主義、これがセンによる功利主義の分析・批判であるが、では、いかにして功利主義は克服されうるか、それが問題となる。

アメリカの社会哲学者ジョン・ロールズ（一九二一—二〇〇二年）は、「公正としての正義（Justice as Fairness）」を主張し、功利主義の批判克服を目ざし現代正義論の中心人物となった。彼は公民権運動の高まりの中、一九七一年に名著『正義論』を著わし、改めて現代において正義をめぐる論議を巻き起こしたのである。彼の正義論は、彼の理論の影響の下につくられた、社会的に不利な位置にある人々に逆に有利な条件をつけて機会を広げるといふ制度であるアファーマティブ・アクション（affirmative action）の問題として、それはそれこそ「逆差別」ではないかという反論ともども、今日においてもなおも論議的となっている。

ロールズは功利主義を厳しく批判する。彼はその論文「公正としての正義」（一九五八年）で「正義の諸原理の基礎の解釈としては、古典的功利主義は間違っている」としてたとえば奴隷制を例にして論ずる。「私は古典的功利主義者

達が奴隷制を是認していたなどというばかげたこと言っているのではない〔が〕、……功利主義は、奴隷制がつねに不正義であるという事実を説明できない。……〔なぜなら、功利主義では〕奴隷制が欲求の最大の充足をもたらすならば、それは不正ではないということになる〔からである〕。それに対し「公正としての正義」という考え方は、奴隷所有者と奴隷という職務を伴う奴隷制の実践に適用される場合、まず第一に奴隷所有者の利益を考慮することを許さないであろう。……公正としての正義という考え方が適用される場所では、奴隷制はつねに不正義なのである⁽¹⁷⁾。

ではロールズのいう「公正としての正義」とは、いかなるものか。留意すべき論点が二つある。一つは正義が決定される「原初状態(original Position)」なるものが仮定されている、ということ。もう一つは、そこで「正義の二つの原理」が成立するということ。この二つである。まず第一の「原初状態」ということだが、それは正義についてあらかじめ(つまり原初のある時点で)皆で討議し約束をしたのだと仮定する、まさに社会契約論の復活なのである。しかもその際、重要なことは複数の個人がいて、それぞれ利己的かつ合理的ではあるが、各人は自分の置かれている状況については一切の情報をもっていないと仮定するのである。これを「無知のヴェール(veil of ignorance)」としよう。こうすることによって、一人一人が自己の利益のみを求めてゆがんだ約束をしないようにするためである。さて、このようにして正義についての二つの原理が導きだされてくる。二つの原理の詳細は他にゆづるとして、その要点は次の通りである。まず第一原理、それは「自由・平等の原理」である。つまり、すべての人は基本的な自由を平等にもつべきだという原理である。そして、第二原理、それは「格差の原理」である。すなわち、社会で最も不遇な人々の益になるように分配をおこなうべきだという原理である。これが正義の二つの原理なのである。⁽¹⁸⁾

こうしたロールズの「公正としての正義」は、まさに自由・平等・友愛というフランス革命の正義の理念を見事に現代に生かしていると言えよう。更にまたカントの先にふれた道徳理論とも一致点を見出すことができるだろう、そ

して何よりも、功利主義的正義へのたいへん鋭い批判となりえているのである。すなわち、「各人に彼のものを」とは言うものの結局はどういう分配であれ最終的に全体として幸福の総和が最大値となることが正義であるという功利主義に対して、ロールズはまさにその分配の仕方こそが問題であって、不遇なものが有利になるように分配することこそが最もよき分配であり、それこそが正義であると言っているのである。最もふさわしき分配こそが、ロールズにあってはそれは不遇なものが有利になるような分配であるが、それこそが正義なのである。

だが、ここにこそ実は大きな問題がある。それは、幸福の総和が最大値になるように分配する（功利主義）にせよ、不遇なものが有利になるように分配する（ロールズ）にせよ、はたまた古代に溯って「各人に彼のものを」と原則的に分配する（アリストテレス、キケロ）にせよ、西欧正義論に一貫して流れている「分配」という事柄そのものの問題なのである。分配がなされるとき、そこで一体、何が生じているのだろうか。分配は自己のみでは生じない。そこには他者が登場する。そしてアリストテレスも言うように、他者との関係の中で初めて正義も語られうる。ところが、分配がなされるとき、実はある種の他者が、いや言葉の真の意味で他者の中の他者が、つまり真実の他者が不在となっているのだ。すなわち、すでに死んだ者が、未だ生まれざる者が、そして絶対の他者（ \parallel 神）が実はそこに不在なのである。もちろんロールズも『正義論』第四十四節で「世代間の正義に関する問題」を扱っている。しかし、中心はあくまで生者であり、生者どうしの分配のために、いわば世代間の問題が考察されるのである。つまり、分配とは、常に生者どうしの分配なのである。死者の不在、未だ生まれざる者の不在、そして神の不在。真実の他者の不在における他者関係とは、一体、どういうことか。他者関係の中で始めて生じる正義は、他者が不在のとき一体、何であろうか。

ロールズは正義の原理が成立する原初状態における他者との契約の際、人々は「無知のヴェール」を被っていたと

言う。しかし、いくら無知とは言え、自らが、そして隣の他者が今、生きている者であることだけは知っているのである。むしろ角度をかえて言えば、人々が本当に無知であったのは、真実の他者についてであった。つまり、死者、未だ生まれざる者、そして神に対してこそ人々は「無知のヴェール」を被っていたと言うべきなのである。あの正義の女神ディケー、すなわち天秤で正しく分配するためにあえて目隠しをしているディケーから、正義の原理を導きだすためには、あえて「無知のヴェール」が必要であるというロウルズに至るまで、西欧正義論は一貫して、真実の他者に対してあえて目を閉ざしてきたのではなからうか。目を開ける必要がありはしないか。その時、一体、何が見えるのだろうか。

しかし、目を開けるとはどういうことか。ここで正義について思索した、いや正義を生きて、そしてそのために死んだ一人の人物について考えてみたい。ドイツの牧師ディートリッヒ・ボンヘッファー（一九〇六—一九四五年）である。彼は第二次大戦の最中、ヒトラー暗殺計画に加担し、計画の挫折により逮捕され、ドイツ敗戦の一カ月前の一九四五年四月、フロッセンビュルク強制収容所で処刑された。彼の場合、どのようにして正義が行われたか。ヒトラー暗殺計画への加担、これであった。もちろん、彼は「汝、殺すなかれ」という十戒の言葉を十分によく知っていた。人を殺すことは正義にもとる。だが彼は「暴君暗殺(Tyrannemord)」こそ、この場合、正義を行うことだと決断したのである。さて、そこでボンヘッファーは、たとえヒトラーに対してとはいえ、正真正銘の殺人計画をどのような論理によって正義の実践としたのであろうか。彼は一九三三年の講演『ユダヤ人問題に対する教会』の中で「国家に対する教会の行動の三重の可能性」について指摘しているが、そこに暗殺計画へ至る論理が示されている。国家に対する教会の三重の行動。一つは、教会は国家に対して信仰的見地からその国家の責任を目ざめさせる問いを向ける必要がある。つまり、例えて言うならば、車(国家)をよく点検しなければならぬ。二番目に、教会は国家

による犠牲者を助ける必要があると言う。つまり、車の事故による怪我人を助けなければならない。しかし、第三番目、最後に、ボンヘッファーはこう語る。「車の犠牲になった人々を介抱するだけでなく、(暴走してくる)その車そのものを阻止しなければならない⁽¹⁹⁾」。そこで彼はヒットラー暗殺を決意したのである。さて、これはいかなることか。暴走車を阻止すること、つまりヒットラーを暗殺することこそ、この場合、「最大多数の最大幸福」の実現だと言えるだろうか。つまり、言うなればボンヘッファーのヒットラー暗殺計画の論理は、功利主義的正義に棹をさしていると言えるのであろうか。

もう一度問えば、ボンヘッファーは功利主義的正義を実行したのだろうか。「否」と言えよう。なぜなら、驚くべきことに、ボンヘッファーの場合、彼には端的に正義の自覚があったのではない。むしろ逆に、彼には「罪の自覚」こそがあったのである。なぜなら、ヒットラー暗殺計画であれ、彼が加担したのは、やはり人を殺す計画であった。したがって、やはり人を殺すという罪を自覚し、罪を引き受ける(Schuldübernahme)必要があるのである。彼は逮捕後、獄中でこう書いている。「定められた限界を、そのようにして超えること……この違反をおそらくは不可避の罪責であると自覚する⁽²⁰⁾」。ボンヘッファーのこの、正義の自覚でなく罪責の自覚は一体どこからでてくるのであろうか。

ボンヘッファーは出版を計画しつつも遺稿として出さざるをえなかった『倫理』の中でこう書いていた。「責任ある行動の構造は、罪を引き受ける用意と自由とを含むことによって成り立つ⁽²¹⁾」。罪を引き受けるとは、これは「神の前」での人の在り方である。ボンヘッファーはそれを「ナッフフォルゲ(Nachfolge)」つまりキリストに従うこと・信従と表現した。すると、こういうことになる。人間はたとえ「人の前(coram hominibus)」で正義でありえても(実際、ボンヘッファーのヒットラー暗殺計画は功利主義的正義たりえる)、しかし「神の前(coram Deo)」では十全に正義たりえない、むしろ罪責を問われているのである。獄中で彼はこの人間の二重の在り方を次のようにまとめている。「わ

れわれがキリスト者であるということは、今日ではただ二つのことにおいてのみ成り立つだろう。すなわち、祈ることと人々の間で正義を行うことである⁽²²⁾。「人の前」で正義を行いつつ、その人は「神の前」で祈るのである。この二つは別々の二つの事柄でなく、一つの事柄の二つの側面なのである。

要するにボンヘッファーは、「神の前」に立つ「自分」を知っていたと言うべきである。たとえて言えば、彼は自らの姿に「無知のヴェール」をかけたなり、目の前の他者に対してすら正義の女神ディケーのように自ら目隠しをすることなき、真の意味の他者(神)や自分というものに目を閉ざさなかつたのである。しかし、人間が「神の前」に立つとは、いかなることであろうか。そして、そこでの正義とはどういうことであろうか。つまり、正義を「人の正義」という視点からのみでなく、「神の正義」とでも言うべき視点からながめてみたらどうなるのだろうか。次章では、この問題を扱う。

2. 二の最後の者にも—イエスの贈与的正義

キリスト教では、神が(キリストを介して)人間を救済することを、「神が人間を(正)義とする」と表現する。これを義認(Justificatio, Rechtfertigung)という。そこで何が起っているのか。いろいろ議論があるが、大筋、次のように言えるだろう。神は人間をその人が正義ではありえないのに(つまり罪人であるのに)、キリストの十字架(の代理死)ゆえに(つまり恵みのゆえに)その人を正義とみなし、義人と宣告する(つまり罪をゆるす)。これを「宣義(Gerechtersprechung)」という。そして更に、そのように正義とみなすのみならず、事実その人を正義なる者(義人)へと成していく。これを「成義、義化(Gerechtmachung)」という。こうして義人となった者は正義(よき行為)を実践できるし、そしていつの日かやがて「神の国(天国)」へと召されることであろう。これが義認、すなわちキリスト教

が説く救済ということである。

この救済(義認)のプロセスに人間は肝心なことについて何一つ役割を果たしていない。全ては神の業である。つまり、救済(義認)とは神の恵み(キリストの十字架の出来事)のゆえに、人間の罪が全く無償でゆるされ、それどころか逆に正義が全く無償でその人に贈与されることである。正義は贈与されるのである。これが聖書が説く「正義」、つまり「贈与としての正義(贈与的正義)」である。そして、あらかじめ本論考の結論を書いておけば、かかるキリスト教の説く「贈与的正義」とそして前章で扱ったアリストテレス以来の「分配的正義」のこの二つが、西欧正義論の二つの源泉となっているのである。

ではこの贈与的正義とは、いかなるものであろうか。しばしばキリスト教の世界では、この贈与的正義のことが「愛」と表現されてきた。たとえばパウロは『ローマの信徒への手紙』の中でこう書いている。「……神はわたしたちに対する愛を示されました。それで今や、わたしたちはキリストの血によって「正」義とされた……」(四・八―九)。パウロ・ティリッヒ(『愛・力・正義』)は愛こそが「正義の原理」であるとして、こう語る。「正義は、愛がその業を、その中でまたそれを通して遂行するところの形式である。その究極の意味における正義とは、……再統合の愛の形式なのである」⁽²³⁾。そして、ティリッヒはかかる愛と正義との間の緊張関係こそが古典的な贖罪論を生みだしたとして、カントベリのアンセルムスについて語っている。「アンセルムスによれば、神みずから神のめぐみ深き愛と矛盾する神の報復的正義がもたらす帰結「つまり罪人たる人間を審かねばならぬ、という帰結」からまぬかれる道を見出さねばならない。……この「愛と正義との」矛盾に対する解決が、死ぬ必要のない神の子イエス・キリストの代償的な死である」⁽²⁴⁾。

さて、愛と言いかえてもよいこの正義、つまり贈与的正義について、他ならぬイエスはどのように語っているので

あろうか。『福音書』の中からイエスの声を拾いだしてみたい。イエスは、正義についてどのように語ったのか。まず有名な「見失った羊」の譬。イエスはこう語る。「あなたがたの中に、百匹の羊を持っていて、その一匹を見失ったとすれば、九十九匹を野原に残して、見失った一匹を見つけ出すまで捜し回らないだろうか」（ルカ福音書一五・四）。この譬は何を物語っているのだろうか。ここで見失った一匹にあまりに拘りすぎると、今度は逆に野原に残した九十九匹が獣に襲われかねない。さて、どうするか。潮時をみて、見失った一匹をあきらめ九十九匹の羊を家に連れて帰り安全を確保する。これが、いかなれば「最大多数の最大幸福」ということになる。ところがイエスはそうではないと言う。九十九匹を野原に残して、あくまで見失った一匹を見つけ出すまで捜し回るといふ。九十九匹ではなく、見失った一匹を捜すことが、いわばイエスの正義なのだ。つまりイエスの説く正義は功利主義的正義ではない。

あるいは又、イエスは「山上の説教」の中でこう語る。「あなたがたも聞いていっているとおり、『目には目を、歯には歯を』と命じられている。しかし、わたしは言うておく。悪人に手向かってはならない。だれかがあなたの右の頬を打つたなら、左の頬をも向けなさい」（マタイ福音書五・三八―三九）。「目には目を、歯には歯を」は周知のように紀元前十八世紀のハンムラビ法典（一九六条「他人の目をつぶした者はその目をつぶされる」）にも、旧約聖書（レビ記二四・二〇「骨折には骨折を、目には目を、歯には歯をもつて人に与えたと同じ傷害を受けねばならない」、その他出エジプト記二一・二三以下、申命記一九・二一など）にもでてくる、いわば人間社会が成り立つための根本的ルールである。罪を犯した者はその罪と等価の罰を受ける、つまり各人は彼にふさわしく罰せられるべきである、ということである。これは本論考の正義問題の文脈で言えば、アリストテレス以来の「各人に彼のものを」という分配的正義に該当する。つまり、「目には目を、歯には歯を」とは、分配的正義である。ところがイエスはこれに反対する。「目には目を」でなく、右の頬を打たれたら左の頬をも差しだせと言う。敵に憎まれたら、その敵を憎みかえすのでなく、

逆に敵を愛せと言う。イエスの説く正義は分配的正義ではないのである。

ではイエスの説く正義とはいかなるものか。イエスは「ぶどう園の労働者」といわれる不思議な譬話をしている（マタイ福音書二〇・一―一六）。ぶどう園の主人が労働者を雇って働いてもらう。夜明け（おそらく朝六時）に雇われた労働者と一日一デナリオンの賃金の約束をした。その後、この主人は朝九時にも昼の一二時にも午後三時にも、そして夕刻の五時にも労働者を雇った。やがて夕方（おそらく夕方六時）になり一日の仕事も終わり賃金が支払われることとなった。最初に夕刻五時に雇われた労働者が、つまり一時間しか働かなかった人が一デナリオンをもらった。つまり一時間働いて一デナリオンのことになる。この計算でいくと午後三時から働いた人は三時間働いたから三デナリオン、昼一二時から人は六時間だから六デナリオン、朝九時から人は九時間だから九デナリオン、そして夜明けからの人は一二時間働いたので十二デナリオンということになる。労働者たちは、当然そう期待した。「各人に彼のものが分配されるべきである。ところが驚いたことに主人はすべての労働者に全く同じ一デナリオンずつを支払ったのである。もちろん、たくさん働いた労働者は主人に抗議した。しかし、主人はこう言うのである。「友よ、あなたに不当なことはしていない。あなたはわたしと一デナリオンの約束をしたではないか。自分の分を受け取って帰りなさい。わたしはこの最後の者にも、あなたと同じように支払ってやりたいのだ」（二〇・一三―一四）。

「この最後の者にも (touto to eschato)」、一デナリオンが支払われた。つまり、このぶどう園の主人は働いた時間に応じて「各人に彼のものを」分配しない。それどころか「この最後の者にも」同じものが分配されたのである。そして、これがイエスの説く正義である。イエスは分配的正義と鋭く対立している。「この最後の者」の立場からみれば、賃金の一デナリオンは働きに応じて分配されたのではなく、言ってみれば丸ごと一方的に贈与されたものと同じである。つまり、イエスのいう正義とは、分配されるものでなく、贈与されるもの、すなわち「贈与としての正義（贈与的正義）」

なのである。もちろん、贈与も百あるものを丸ごと百そのまま分配したのだと考えれば、分配の一種ではあるが、百をそのまま百として与えるのであるから「分けて配る」という分配の構造が壊れている。つまり、主人は「この最後の者にも」1デナリオン分配したのでなく、1デナリオン贈与したと言うべきである。

「この最後の者にも」同じように与えられた。これが贈与的正義であり、イエスの説く正義である。正義とは「各人に彼のものを」という形で分配されるものではなく、「この最後の者にも」という形で贈与されるものなのである。パウロは、イエスの十字架の出来事をそうしたまさに「この最後の者にも」、つまりわれわれ不義なる人間に、贈与された正義と理解したのである。「人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっていますが、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で〔正〕義とされるのです」(ロマ三・二三―二四)。つまり、パウロは、イエスが語りそして十字架の死として示したのは、分配的正義でなく、贈与的正義であるということをも「福音」として発見した。それゆえパウロは、「目には目を」という「各人に彼のものを」分配するあり方を「律法」として厳しく批判したのである。パウロは語る。「人は律法の実行ではなく、ただイエス・キリストへの信仰によって〔正〕義とされる」と知って、わたしたちもキリスト・イエスを信じました。これは、律法の実行ではなく、キリストへの信仰によって〔正〕義としていただくためでした。なぜなら、律法の実行によっては、だれ一人として〔正〕義とされないからです」(ガラテヤ二・一六)。

さて、キリスト教の説く正義についてまとめておこう。救済(義認)とは神から人に正義が贈与されることであるが、この正義の贈与を愛と言いかえることもできよう。イエスこそ、まさにその正義の贈与について語り、パウロはそのイエスの十字架の死こそが神から人への正義の贈与であったということを見出したのである。つまり、贈与的正義こそが福音であり、パウロの律法批判とはそれ故、分配的正義(「目には目を」)の否定を意味するのである。要

するにキリスト教的に言えば、正義とは分配されるものでなく、贈与されるものである。つまり「各人に彼のものを (suum cuique) 分配することなく、「この最後の者にも (toto to eschato) 贈与することなのである。ちなみに十九世紀後半イギリス・ビクトリア時代に、一方でマルクスの経済理論に抗し、他方でスミスやミルらの功利主義的経済学に抗して、独自の人道主義経済思想を構築せんとしたのはジョン・ラスキンであったが、彼は『この最後の者にも (Unto This Last)』(一八六二年)を著して、経済の目的はたんに富ではなく幸いな生(Life)にあると説いた。その書名はもちろんマタイ福音書二〇・一四のイエスの言葉からとられたものである。

要するに一言でいえば、アリストテレス的な「分配的正義」に対して、キリスト教は「贈与的正義」を説く。一方が「人の正義」の領域だとすれば、他方は「神の正義」に関わっている。そして、この両者が西欧的正義の二つの源泉となったのである。

3. ルターの正義論

(1) 神の正義が贈与される—受動的正義

ルターの根本問題とは、「正義」の問題であった。より正確に言えば「神の正義」の問題である。更に詳しく言えば「神の正義の贈与」の問題である。ルター学者H・J・イーヴァントは次のように書いている。「ルターは生涯、この正義という概念を神学のために取り戻し、信仰を支える基礎とすることを、神から自分に与えられた恩恵であり、使命であると考⁽²⁵⁾えていた」。まさに正義の問題こそが、宗教改革運動の核心をなしていたのである。

ルターは後年、若き日の自らの信仰の闘いを先にも書いたように『ラテン語著作全集第一巻への自序』(一五四五年)の中で回想しているが、そこにもはっきりと「神の正義」こそが問題であったのだと記されている。その間の彼

の信仰の闘いのことを、それが修道院の塔の小部屋でのことであったので「塔の体験 (Turmerlebnis)」⁽²⁶⁾とか、あるいは「宗教改革的転回 (die reformatorische Durchbruch)」と呼んでいる。時期については意見が分かれているが(一五一四年秋—一五二八年秋?)、この「塔の体験」によって宗教改革者ルターが誕生したと言われる。いづれにせよ、ここでルターは「神の正義」の再発見をしたのである。では彼は何を、どのように再発見したのか。

ルターは『ラテン語著作全集第一巻への自序』で、次のように説明している。まず彼はこの「神の正義 (iustitia Dei)」という言葉を増んでいたという。「私はこの『神の正義』という言葉を増んでいた……それは、その正義によって神は正義であり、かつ、罪人を罰したもうと理解していたからである」。したがって「いかに欠点なき修道僧として生きていたにせよ、私は、神の前でまったく不安な良心をもった罪人であると感じ」、「私の心は激しく動き、良心は混乱していた」⁽²⁷⁾。そこでルターはパウロの言葉「神の正義は福音の中に啓示された。義人は信仰によって生きると書かれているとおりでである」(ロマ三・一七)をめぐって熟考したのである。そして、その結果、次のような結論に達したという。「そのとき私はついに、神の正義によって義人は賜物を受け、信仰によって生きるといふ具合に、『神の正義』を理解しはじめた」、つまり「神はその正義により憐れみをもって信仰により私たちを正義とする、と理解しはじめた」⁽²⁸⁾のである。するとどうなるか。「今や私はまったく新しく生まれたように感じた。戸は私に開かれた。私は天国そのものに入った」⁽²⁹⁾。これがルターによる「神の正義」の再発見である。彼はこの再発見について、「神の正義」の理解を「能動的正義 (iustitia activa)」から「受動的正義 (iustitia passiva)」へと転換したのだと言っている。すなわち、能動的正義とは(1)神は正義である、(2)それゆえ、その正義によって神は罪人(人間)を罰する、(3)それゆえ、人は罰せられぬようによき業に励まねばならぬ、ということである。他方、受動的正義とは(1)神は正義である、(2)それゆえ、その正義によって神は罪人(人間)を正義とする(救済する)、(3)それゆえ、人はその正義を

受け入れればよい、ということである。つまりルターは「神の正義」についてその理解を、このように能動的正義から受動的正義へと転換したのである。

こうしたルターにおける正義理解の転換を、つまり「神の正義」をめぐる能動的正義から受動的正義への転換を、本論考の文脈で言いかえてみれば、能動的正義とは、神が罪人を罰するのであるから、罪人に彼にふさわしいものを与えたということで、要するに「各人に彼のものを」という分配的正義ということになる。それに対し、受動的正義とは、神が罪人に正義を贈与し、人がそれを受け入れればよいということで、要するに贈与的正義ということになる。事実、ルターは一五一八年からの『第二回詩篇講義』の中で、こう語っている。「神の正義は、われわれの正義とも呼ばれる。なぜなら神の恩恵がわれわれに贈与(donata)されたからである³⁰⁾。したがってルターにおける「神の正義」の再発見とは、「神の正義」が分配的正義でなく贈与的正義であるということの再発見であったのである。

ルターは、こうした分配的正義ではなく贈与的正義としての「神の正義」の再発見を初期の聖書研究を通してなしてあげていった。たとえば、一五一五年から一五一六年にかけての『ローマ書講義』の中で、実際、アリストテレス的な正義理解を批判しつつ、それに対してアウグスティヌスの正義理解を対置している。彼は一五〇七年に司祭職に叙品された後、翌一五〇八年からはヴィテンベルク大学で講義をはじめているが、当時の常としてまずアリストテレスの『ニコマコス倫理学』を講義しており、『ローマ書講義』においても一部アリストテレスの論理を援用している。しかし、つまるところルターはアリストテレスを激しく批判した。一五二七年の『スコラ神学反駁』討論³¹⁾で「要するに、アリストテレスの全著作は、神学にとって光に対する闇のようなものである」(提題五〇)と言っている。トマス・アクィナス(中世)がアウグスティヌスの神学とアリストテレスの哲学を総合したとすれば、ルターはそれを再度、解体したのである。つまり、ここから近代が始まる。

さて、それはともあれ、ルターは『ローマ書講義』で、正義をめぐってアウグスティヌスとアリストテレスを次のように対置する。『神の正義』は、それによって神ご自身がご自身において正義であるところのものと受けとられるべきではなく、それによってわれわれが正義とされるところのものと受けとられるべきである。……それだから聖アウグスティヌスも『霊と文字について』第十一章で『これが神の正義と言われるのは、神がこれを与えることによって「人を」義人となさるからである。……』と言っている。……そう言われるのは、行いによって生じる人の正義と区別するためである。それは「人の正義は」アリストテレスがその『「ニコマコス」倫理学』第三巻で明瞭に定めているとおりであるが、彼によれば、正義は行いにつづき、行いから生じるのである⁽³²⁾。ここでアウグスティヌスの正義と言われているのは、神が正義を人に贈与し、それによって人は義人となり、その結果、この義人は正義の行いをなす、ということである。つまり贈与的正義である。それに対しアリストテレス的な正義とは、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第二巻で「われわれは正しいことをすることによって、正しいひとになる⁽³³⁾」とはっきり言うように、人は神から正義を贈与されるのでなく、その人が正義の行いをなすことによってはじめて、その人は義人となり、その結果、彼には彼にふさわしいものが分配され正義が実現する、ということである。そしてルターは、「神の正義」とは分配的正義でなく、あくまで贈与的正義であると言うのである。

まとめておこう。ルターは正義と言われるものに二種類あることに気付いた。一方は「神の正義 (*iustitia Dei*)」で、他方はいかなれば「人の正義 (*iustitia hominis*)」である。すなわち一方はアウグスティヌスのいう正義であり、本論考の文脈で言えば贈与的正義であり、ルターの言葉でいえば受動的正義である。つまり、罪人にも、いや罪人にこそ「この最後の者にも！」正義が贈与される、つまり救い(ゆるし)がもたらされるのである。これがすなわち義認である。片や他方はアリストテレスのいう正義であり、分配的正義であり、ルターの言葉でいえば能動的正義である。

つまり、罪人には審きが義人には救いがもたらされる（「各人に彼のものを」！）のである。そして、まさにルターは前者のことを「福音」と呼び、後者を「律法」と呼んで区別したのである。つまり、ルターにおける「福音」と「律法」の問題とは、正義をめぐる問題であったと言ってよいのである。H・J・イーヴァントもそれゆえルターの正義論をめぐって次のように書いている。「律法の中に啓示された神の正義は、正義なる審判者としての神が『各人に彼のものを与える』正義である。しかし、新しい神の正義（つまり福音の正義）においては、神は各人に彼のものを与えるのでなく、その逆である。すなわち、神は人間の罪を神のみ子の上に置き、人間にはみ子の正義を贈与するのである」³⁴。

（2）「神の正義」から「人の正義」へ

正義には二つある。分配的正義と贈与的正義である。ルターは、「神の正義」とは分配的正義でなく贈与的正義（ルターの言葉で言えば受動的正義）であるということを変更して再発見したのである（「塔の体験」）。逆に言えば、アリストテレス以来の分配的正義とは「人の正義」と言うことになる。パウロはかかる分配的正義を「律法」と呼び批判した。

もちろんイエスは他でもなく「神の正義」、すなわち贈与的正義について、あのぶどう園の譬話の中で語った。またパウロは、そのように語るイエスの生と死（十字架の死）そのものが、まさに神の贈与的正義そのものであると解釈したのである。更にアウグスティヌスも「神の正義」の贈与性について語っていた。しかし、長い中世を通して、こうした贈与としての「神の正義」が、むしろ分配的正義として語られもしてきたのである。こうした中で、十六世紀にルターは改めて「神の正義」が一体、何であるかを再発見した。「神の正義」は受動的正義、つまり贈与的正義である。このことを再発見したのである。ここに、ルターの貢献がある。

ところで、ルターにおける正義論への貢献には、もう一つある。それは「神の正義」から「人の正義」への展開についてである。すなわち、ルターは「神の正義」の贈与性の再発見ということだけでなく、「神の正義」と「人の正義」の関連、前者から後者への展開についても明確にしたのである。別の言葉で言えば、神によって正義とされた人（ゆるされ救われた人）が「よき行為（善行）」をなす、という展開を明確にしたのである。一五一九年の著作『二種の正義についての説教』を手がかりにルターの語るところを跡づけてみよう。この著作は彼が前年の三月の棕櫚主日にした説教を出版したのであるが、この時期はすでに「塔の体験」（宗教改革的転回）を経て彼の中に義認思想ができておおり、正義についても彼の考えが整理されて論述されている。

まず「神の正義」である。ルターはそれを「人の正義」と區別して「別種の正義 (*iustitia aliena*)」とも呼んでいるが、それが第一の正義である。「第一の正義は、私たちのものでない別種の正義、外から注入 (*infusa*) される正義である。これは、キリストの正義であって、それにより、信仰を媒介にして、私たちが正義とするものである⁽³⁵⁾。つまり、まず「神の正義」が贈与される（注入される！）のである。つまり、その人は神から「ゆるし」を受けるわけであるが、これが義認である。

さて、「神の正義」を贈与された人は、それを源としてそれ故、次に「人の正義」に生きる。つまり「よき行為」をなす。これが第二の正義である。「第二の正義は、私たち自身の正義であるが、私たちだけがそれを生かすのではなく、あの第一の、別種の正義に包みこまれることによって生かすのである⁽³⁶⁾。つまり「この『第二の』正義は、第一の正義から出た産物であり、その実、また結果である⁽³⁷⁾」。このように「神の正義」から「人の正義」へと展開していく。つまり、「人の正義」は「神の正義」という土台の上でなされるのである。それ故、ルターはかかる「人の正義」（よき行為）は「キリストという模範のまねび (*imitatur exemplum Christi*)」であると⁽³⁸⁾言う。すなわち「神の正義」を贈与さ

れて、人はキリストを模範に今度は自らも正義に生きるのだが、それは言葉をかえて言えば、人が「神の前 (coram Deo)」で「人の正義」をおこなうということである。

そこで、ルターは、こうした「神の前」での「人の正義」というものについて、三つのあり方を挙げている。第一に「自己に対する節制」、第二に「他者に対する愛」、そして第三に「神に対する謙遜 (信仰)」、この三つである。節制、愛、信仰。この三つが「神の前」での「人の正義」の内容である。これらは、先に言及したようにキリストを模範としてなされる正義であり、それゆえ「ゆるし」あるいは贈与性ということが基調となっている。これがルターが言う「第二の正義」、つまり「人の正義」、すなわち「よき行為」である。

ところが、「人の正義」は以上に尽きるわけではない。なぜなら人間は「神の前」で生きるのみならず、また「人の前 (coram hominibus)」でも生きているからである。つまり、「人の正義」は「神の前」における節制、愛、信仰というだけでなく、更にまた「人の前」における「人の正義」というものがあるのである。ルターはこうした「人の前」での「人の正義」については、「公人」の場合と「私人」の場合、はっきり区別して考えることが大切だと主張する。⁽³⁹⁾ いかなることか。ルターの論述を簡略に整理していえばこうなる。人間は「神の正義」を贈与されて、それを土台に「人の正義」、つまり「よき行為」をなすわけだが、それが「人の前」という局面を軸にしてなされる場合、まず「公人」の立場にあるときは、「悪人を罰する」、つまりこの世の秩序 (法) を守り執行するということが主要な務めということになる。しかし「私人」の立場にあるときには、もう少しデリケートである。そこには三つの側面がある。第一に法の執行は公人の仕事であるが私人としてそれを支持するという側面、第二にそれにもかかわらず私人としては悪をも「ゆるす」という側面、そして第三になおかつそれにもかかわらず「ゆるし」つつも悪を犯したその人のためにこそ法の執行を望むという側面、この三つである。このように「人の前」での「人の正義」の場合、公人と

私人という立場のちがいがあがるが総じて言って本論考の文脈で言えば、「各人に彼のものを」という分配性が基調をなしているのである。

ルターの正義論について簡単にまとめておく。まず「神の正義」が人に贈与される（ゆるし、義認）。贈与的正義である。このように神によって正義とされた人が、キリストを模範に「人の正義」を、つまり「よき行為」をなす。この場合、二つの局面がある。「神の前」での「人の正義」と、「人の前」での「人の正義」である。前者の場合、「人の正義」は節制、愛、信仰という形をとる。贈与性が基調となっている。他方、後者の場合、「人の正義」は「公人」の立場と「私人」の立場のちがいはあるが、分配性が基調となっている。以上がルター正義論のおおまかな見取図である。⁽⁴⁰⁾

4. 正義の女神ディケーと十字架の神キリスト

西欧正義論には二つの源泉があった。ヘレニズムの源泉とヘブライズムの源泉である。前者の正義とは、「各人に彼のものを」分配する分配的正義であり、アリストテレスから功利主義、そして現代のロールズに至る。この正義を象徴するイメージは正義の女神ディケーだが、キリスト教神学の用語で言えば、「人の正義」、「よき行為」、「律法」ということになる。他方、後者の正義とは、「この最後の者にも」贈与される贈与的正義であり、聖書からアウグスティヌス、ルター、そして現代のボンヘッファーに至る。この正義を象徴するイメージは言うまでもなく十字架上のキリストである。この正義を「神の正義」、「義認（救済）」、「福音」という言葉で置き換えてもよい。

もちろん、かかる分配的正義と贈与的正義とが、全く別々に存在しているわけではない。現実の世界において、この両者はお互いに関連し合いながら、その姿をあらわしていることであろう。たとえば岩田靖夫は、一方でアリスト

テレスの分配的正義を、他方でイエスの「ぶどう園の労働者」の譬に言及しつつ、格差原理を唱道するロールズこそが、その両者を結びつけているのだと言っている⁽⁴¹⁾。本論考では、キリスト教の立場から、この両者の結びつきを、つまり贈与的正義と分配的正義の関連を、あるいは「神の正義」と「人の正義」の関連を現代の神学者たちの考察を通して最後に考えておきたい。

イエス、パウロ、アウグスティヌスの系譜の上に立って、「神の正義」は贈与的正義であることを再発見したのはルターであったが、彼はまたそうした「神の正義」(贈与的正義)が「人の正義」(分配的正義)の土台となっていることを明らかにした。ルターの言葉で言えば「福音」が「律法」へ展開する。しかも恵みのみ、すなわち福音のみ(sola)という形をとりつつ、福音と律法が同時に(simul)成り立ち展開していくことを説いた。「神の正義」が「人の正義」を基礎づけるのである。

二十世紀を代表するプロテスタントの神学者カール・バルトも一九三八年の『義認と法 (Rechtfertigung und Recht)』の中で、この両者の関係を問うている。具体的にはその著書の中では「義認の教会」と「法の国家」の関係をめぐって考察しているのだが、要するに「神の正義」と「人の正義」の関係を問うているのである。事実、バルトはその本の末尾を次のような文章でしめくくっている。「われわれはみな『各人に彼のものを』*sum cuique*という、フリードリヒ大王の格言を知っている。……ところで、*sum cuique*というまさにこのことが、イエス・キリストの甦りとその再臨の間にわれわれに許されている神の忍耐の時間の中における、この今日の時の大いなる暫定性をもちつつ……あらゆる意味で真実となり、有効となるということ―それは、イエス・キリストにおける罪人の義認に基づくことなのである⁽⁴²⁾」。バルトもまたルターと同様に当然のことながら、*sum cuique* (人の正義) はキリストの義認(神の正義)にこそ基づくと語っているのである。この場合、バルトにおいてはキリストによる救済が過度に強調され

る。バルトはこうも語る。「あの結合〔本論考の言葉で言えば「神の正義」と「人の正義」の結合―引用者〕を示す場合に、後方〔つまり創造〕から考えずに、……むしろ決定的に前方から、すなわちキリストから、考えるべきではないだろうか⁽⁴³⁾」。バルトは正義についても、あくまで「キリスト論的集中」を貫く。これがバルト神学の特徴である。

しかし、それに対しバルトの同時代者で同じく神学者のエミール・ブルンナーは、バルトのやや一本調子の「キリスト論的集中」に修正を加える。(もちろん、そのことが有名なバルトとブルンナーの間の自然神学論争となるのだが、本論考ではそれは問わない)。ブルンナーも当然、「神の正義」こそが「人の正義」を基礎づけていることを言うのだが、その場合、「神の正義」をバルトのように全て何もかもいきなり原理的にキリストの義認に集約してしまうのではなく、むしろより論理的に順序だてて考え、神による「創造の秩序」という形における「神の正義」が「人の正義」を基礎づけるのだと説く。ブルンナーは一九四三年の『正義(Gerechtigkeit)』の中で、はっきりと次のように書いている。「『各人に彼のものを与えよ』の背後には、各人に何が属するかを確定する原秩序としての創造者の意志、すなわち創造の秩序が立っている⁽⁴⁴⁾」。

ルターから始まるプロテスタンティズムの中で、バルトもブルンナーも「神の正義」こそが「各人に彼のものを」という「人の正義」の土台になっているという点に関してはちがいはない。しかし、バルトが「神の正義」ということで全てをキリストの義認に集中させてしまうことに対して、ブルンナーは「神の正義」としての「創造の秩序」こそが「人の正義」の基となっていると言う。さて、私のみるところ、やはりバルト、ブルンナーの同時代者であるパウル・ティリッヒが、バルトとブルンナー、この両者の主張点を生かしつつ、「神の正義」と「人の正義」の関係を整理しているように思える。ティリッヒは先にも言及したが一九五四年に『愛・力・正義(Love, Power, and Justice)』を出版したが、その中で「正義の諸段階」を区別しており、この諸段階が「神の正義」と「人の正義」の関

係を整理することに役立つ。そこをみていこう。

ティリッヒは「正義の諸段階」として、次の三段階を考える。⁽⁴⁵⁾ (1) 本来的正義 (intrinsic justice)、(2) 分配的正義 (distributive justice)、(3) 創造的正義 (creative justice) である。そして、あらかじめ結論を記しておけば、第一番目の「本来的正義」とは、神の定めた「創造の秩序」に基づく「神の正義」である。第二番目の「分配的正義」とは、この世の「法の秩序」に基づく「人の正義」である。もちろん、それは根本的には「神の正義」を土台にしている。そして第三番目の「創造的正義」とは、神の恵みによる「救済の秩序」に基づく「神の正義」である。ティリッヒのこの整理の仕方で考えると、ブルンナーは (1) から (2) への方向に強調点があり、逆にバルトは (3) から (2) への方向に強調点があったと考えることもできるだろう。

さて、もう少し詳しくみておこう。まず「本来的正義」。ティリッヒは「本来的正義 (intrinsic justice)」という用語は使っていないが、存在するものにはもともとものになるうとする要求、つまり自らを実現する力がそなわっていると説く。彼はそれを「正義への本来的要求 (the intrinsic claim for justice)」⁽⁴⁶⁾ と表現している。つまり、存在に本来的にそれにふさわしくそなわっている正義である。キリスト教的に言えば、これがまさに「創造の秩序 (Schöpfungsordnung)」に基づく正義ということになる。そして創造とは創造 (源初) において全てが贈与されるということであり、したがって「創造の秩序」に基づく正義とは他でもなく贈与的正義と言えよう。そしてブルンナーも言うように、神によるかかる「創造の秩序」に基づく正義、つまり「本来的正義」が、「人の正義」をまず支えているのである。

次に「分配的正義」。「創造の秩序」に支えられているとはいえ、世界は現実の人間によって構成される。キリスト教はそこに罪の現実をもみる。この中で正義を実現していくのが「人の正義」ということになるが、それは合理的な

分配的な、つまり「各人に彼のものを」という「分配的正義」という形をとる。具体的には「(律)法」の形をとる。それゆえ、この「分配的正義」として現れる「人の正義」を、「法の秩序(Rechtsordnung)」における正義と呼んでおこう。

「創造的正義」。これこそが、まず第一義的に「神の正義」、「キリストの正義」と言われてきたところのものである。それは神の恵みとして与えられる、つまりパウロ的に言えばキリストの十字架の出来事に由来する恵みのゆえに贈与される正義、すなわち救済そのものである。それゆえ、この「創造的正義」は「救済の秩序(Heilsordnung)」に基づく正義と整理することができるだろう。ティリッヒは、次のように書いている。「それ〔神の正義〕は、創造的正義を意味し、そして〔神と人との〕再統合のために罪を許すところの神の恵みにおいて表現される。神は、〔人においてみられるような〕功績と報償との間の比例関係〔分配関係〕には束縛されない。神は、その〔人間的な〕比例関係を、創造的な仕方に変更しうるし、また比例的正義〔分配的正義〕によれば生の成就から除外されるような人間を〔つまり、罪人たる人間を〕、この比例関係を変えることによって、生の成就へと〔つまり救済へと〕いたらしめるのである」(一)〔内は引用者⁴⁷⁾〕。

さて、これで西欧における正義をめぐる考察をひとまず閉じたい。本論考の結論を以下、簡単にまとめておこう。

(1) 十字架の上のキリスト像と天秤を持つ正義の女神ディケー像は正義を象徴する二つの像だが、これは西欧における正義の二つの源泉をあらわしている。すなわち、キリスト教に由来する「神の正義」とアリストテレスに由来する「人の正義」である。前者は「この最後の者にも」贈与される贈与的正義であり、後者は「各人に彼のものを」分配する分配的正義である。

(2) キリスト教の立場からこの両者を考察すれば、「神の正義」が「人の正義」の土台となっている。すなわち、

「神の正義（贈与的正義）」は、源初（創造）において「創造の秩序」の下、人に贈与されたが（「本来的正義」）、改めてこの世の完成にむかう現実において「救済の秩序」の下、罪人たる人に贈与される（「創造的正義」）。これがキリストによる義認（救済）である。他方、「人の正義（分配的正義）」は、「創造の秩序」の下にありながら罪人たる人が「（律）法の秩序」の下に服しつつ、しかし又、同時に「神の正義」を贈与され正義とされた人として「救済の秩序」の下に、「神の前」でかつ「人の前」でなす正義である。

注

- (1) Luther, M., Vorlesung über den Römerbrief, in: WA56, s. 172
- (2) Luther, M., Vorrede Luthers zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften, in: WA54, s. 186 (邦訳『世界の思想家5、ルター』徳善義和訳、平凡社、一九七六年、三六頁)
- (3) 白川 静『常用字解』、平凡社、二〇〇三年、三五四頁、一〇三頁参照。
- (4) 並木浩一「法・権利・正義・義」、「キリスト教と文化」二号、国際基督教大学学報、一九六六年参照。
- (5) アリストテレス『ニコマコス倫理学』（『アリストテレス全集』一三巻）、加藤信朗訳、岩波書店、一九七三年、一四七頁。
- (6) アリストテレス『ニコマコス倫理学』、前掲、一五一頁。
- (7) アリストテレス『ニコマコス倫理学』、前掲、一五二頁。
- (8) アルトゥール・カウフマン『正義と平和』、竹下賢監訳、ミネルヴァ書房、一九九〇年、一五九頁。
- (9) アルトゥール・カウフマン『正義と平和』、前掲、一五四頁参照。
- (10) 田中・落合編著『ギリシア・ラテン引用語辞典（新增補版）』、岩波書店、一九六三年、七五七頁。
- (11) キケロー『法律について』、（『キケロー選集』第八巻）、岡道男訳、岩波書店、一九九九年、一九三頁参照。
- (12) M・D・フォーコッシュ「正義」、『西洋思想大事典（Dictionary of the History of Ideas）』第三巻、平凡社、一九九〇年、九七頁及び長尾龍一『法哲学批判』信山社、一九九九年、二〇頁参照。

- (13) 川本隆史『現代倫理学の冒険―社会理論のネットワークへ―』、創文社、一九九五年、一〇頁。
- (14) 川本隆史『ロールズ―正義の原理（現代思想の冒険者たち23）』講談社、一九九七年、一三〇頁。
- (15) カント『人倫の形而上学の基礎づけ』（『カント全集』七巻）、平田俊博訳、岩波書店、二〇〇〇年、六五頁。
- (16) センについての論述は、川本隆史『現代倫理学の冒険』（前掲書）一二―一三頁によった。
- (17) ジョン・ロールズ『公正としての正義』、田中成明編訳、木鐸社、一九七九年、五八―六〇頁。
- (18) Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, s. 302 参照。
- (19) Bonhoeffer, D., *Die Kirche vor Judenfrage* (1933), in: GS, Bd. 2, München, 1959, s. 48 [邦訳『ボンヘッファー選集』第六巻、森野善右衛門訳、新教出版社、一九六八年、六六頁]。
- (20) Bonhoeffer, D., *Nach zehn Jahren*, in: D. Bonhoeffer Werke, Bd. 8, Gütersloh, 1998, s. 30 [邦訳『ボンヘッファー獄中書簡集』村上伸訳、新教出版社、一九八八年、一二頁]。
- (21) Bonhoeffer, D., *Ethik*, in: D. Bonhoeffer Werke, Bd. 6, Gütersloh, 1992, s. 48 [邦訳『ボンヘッファー選集』第四巻、森野善右衛門訳、新教出版社、一九六二年、二七―二頁]。
- (22) Bonhoeffer, D., *Gedanken zum Tauftag von D. W. R. Bethge*, in: D. Bonhoeffer Werke, Bd. 8, Gütersloh, 1998, s. 435 [邦訳『ボンヘッファー獄中書簡集』前掲、三四六頁]。
- (23) Tillich, P., *Love, Power, and Justice*, Oxford University Press, 1954, s. 71 [邦訳『ティリッヒ著作集』第九巻、大木英夫訳、白水社、一九七八年、二八〇頁―但し訳文変更]。
- (24) Tillich, P., *Love, Power, and Justice*, *ibid.*, s. 14 [邦訳、前掲、二二二―二二三頁]。
- (25) H・J・イーヴァンナ『ルターの信仰論』（原題“Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre”）、竹原創一訳、日本基督教団出版局、一九八二年、一〇五頁〔但し訳語「義」を「正義」と変更〕。
- (26) Luther, M., *Tischreden*, Nr. 3232c, in: WA Tr. 3, s. 228
- (27) (28) (29) Luther, M., *Vorrede Luthers zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften*, *ibid.*, s. 185ff.
- (30) Luther, M., *Operationes in psalmos*, 1519–1521, in: AWA2, s. 259
- (31) Luther, M., *Disputatio contra Scholasticam theologiam*, in: WA 1, s. 226 [邦訳『ルター著作集』第一集一巻、山内宣

- 「訳、聖文舎、一九六四年、五五頁」。
- (32) Luther, M., *Vorlesung über der Römerbrief*, *ibid.*, s. 172 [邦訳『ルター著作集』第二集八巻、徳善義和訳、聖文舎、一九九二年、二二三頁。但し訳語一部変更]。
- (33) アリストテレス『ニコマコス倫理学』、前掲、四〇頁。
- (34) H・J・イーヴァント『ルターの信仰論』、前掲、一〇九頁〔但し訳語一部変更〕。
- (35) Luther, M., *Sermo de duplici iustitia*, in: WA2, s. 145 [邦訳、『ルターの説教』、岸千年訳、聖文舎、一九七七年、四五頁、但し訳一部変更]。
- (36) (37) Luther, M., *Sermo de duplici iustitia*, *ibid.*, s. 146f. [邦訳、前掲、五一頁]。
- (38) Luther, M., *Sermo de duplici iustitia*, *ibid.*, s. 147
- (39) 「公人」、「私人」の区別の問題は、ルターのいわゆる「二王国論」と関わる問題だが、本論考では扱うことができない。倉松功『ルター神学とその社会教説の基礎構造』(創文社、一九七七年)、木部尚志『ルターの政治思想』(早稲田大学出版部、二〇〇〇年)、拙稿『ドゥッフロウのタイポロジーについて—ルターの「二王国論」再考』(「テオロギア・ディアコニア」三二号、ルーテル学院大学、一九九九年) 参照。
- (40) なお本論考で扱っているのは、神と人との関係という視点からみた正義の問題であるが、もう一つ神自身の正義の問題、つまり「神義論」の問題がある。このテーマについては、拙稿「神義論と義認論—ルターにおける神義論の解体と再建」(「ルター研究」九巻、ルーテル学院大学ルター研究所、二〇〇四年) 参照。
- (41) 岩田靖夫『ヨーロッパ思想入門』、岩波書店、二〇〇三年、一三二頁以下、二〇六頁以下参照。
- (42) カール・バルト「義認と法」、『教会と国家』所収、井上良雄訳、新教出版社、一九五四年、六三頁。
- (43) カール・バルト「義認と法」、前掲、三〇頁。
- (44) エミール・ブルンナー『正義—社会秩序の基本原理解』、寺脇不信訳、聖学院大学出版会、一九九九年、一〇七頁。
- (45) Tillich, P., *Love, Power, and Justice*, *ibid.*, s. 62ff. [邦訳、前掲、一七二頁以下]。
- (46) Tillich, P., *Love, Power, and Justice*, *ibid.*, s. 63
- (47) Tillich, P., *Love, Power, and Justice*, *ibid.*, s. 66